

dñ 2/2013

DEN NYE ATEISMENS GRUNNLAG OG ARGUMENTASJON

ERIK THORSTENSEN

Den nye ateismen påberoper seg en moralsk og epistemologisk overlegenhet ved å være fundert i vitenskapen. Med utgangspunkt i Ulrich Becks tese om risikosamfunnet ser jeg på oppkomsten av den naturalistiske religionskritikken som et problematisk forsøk på å hevde naturvitenskapen som løsning på samfunnsproblemer. Jeg ser også nærmere på det manglende kritiske ordskiftet mellom de nye ateistene.

If I am asked for a single phrase to characterize my role as Professor of Public Understanding of Science, I think I would choose Advocate for Disinterested Truth. (Richard Dawkins 2003a:37)

Det virker selvforklarende at ateisme ikke er religion ut fra en essensialistisk religionsforståelse siden denne alltid vil handle om tro på noe overnaturlig, som er akkurat det ateismen benekter. En funksjonalistisk forståelse av religion, som for eksempel den vi finner hos Émile Durkheim, der det handler om moralsk organisering og klassifisering, kan gi argumenter for hvorfor ateisme kan behandles som en religion:

A religion is a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden—beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them. (Durkheim 1915:47)

Definisjonen vektlegger først at de som forholder seg til det som kan

kalles hellig, holder og behandler dette hellige likt, det vil si at det er satt til side og forbudt. Disse trosforestillingerne og praksisene skal danne rammene for et moralsk fellesskap. De teoretiske ateistene denne artikkelen skal handle om, utgjør ikke noe fysisk og konkret moralsk fellesskap, men allikevel deler de overbevisningen om at verden er delt i to hvor den ene delen består av det gode og den andre delen av komplekset islam/jødedom/kristendom. Det finner sted en viss form for enighet blant Richard Dawkins, Sam Harris, Michel Onfray, Christopher Hitchens og Daniel C. Dennett når de alle sammen fortærer teologisk tankegods og erklærer det for å være nonsens.

Armin W. Geertz (2009:242) slår fast at verken Dawkins eller Dennett forholder seg til eller skriver for religionsvitere bortsett fra et lite utvalg av kognitive religionsforskere. Men de nye ateistene har satt preg på hvordan samfunnet forholder seg til religion og religiøse fenomener. Gjennom skriftstykker og mangfoldige intervjuer har de laget en ramme og forsynt den med bestemte elementer som blir bestemmende for hvordan den offentlige samtalen om religion finner sted. I denne artikkelen har jeg ambisjoner om å plassere nyateistene i en noe uvanlig ramme, nemlig som representanter for et scientistisk syn på samfunnet der konsensusmål og verdier fortrenses til fordel for naturvitenskapelige funderte mål og teknologistyrt samfunnsutvikling. Deretter vil jeg forsøke å vise noen eksempler på at nyateistene ikke selv følger de vitenskapelige idealene de fremsetter ved at de ikke diskuterer kritisk hverandres forutsetninger, metoder og argumentenes gyldighet. Denne manglende koherensen og fraværet av intern diskusjon hos de nye ateistene undergraver kritikken verdi på grunn av mangelen på kritisk gjennomgang av egne og andres religionsteorier. Jeg forsøker å si noe om hvorfor denne kritikken artikuleres samtidig som jeg analyserer den.

DE NYE ATEISTENE OG DERES KRITIKK AV RELIGIONER

Ateismen slik vi kjenner den i dag, som en avvisning av at det finnes gud(er) eller overnaturlige krefter, bør kulturhistorisk forstås som en

intellektuell retning som startet på 1600-tallet og fikk sine viktigste tidlige uttrykk på 1700-tallet (Hyman 2007). Hvis ateismen skal studeres som systematisk filosofi, kan den spores tilbake til antikken, men da ble ordet "ateisme" brukt også om trosmotstandere (Bremmer 2007).¹

Denis Didérot (1713–1784) var den første markante samfunnsprofilen som var talsmann for ateismen. Didérot trakk kristne mekanisters (som Descartes og Newton) verdensbilde til deres ytterste konsekvens – som ble et rent mekanistisk verdensbilde. Denne ren dyrkede materialismen synes felles for ateistene. Det som skiller ateistene fra hverandre er hvordan de forklarer hvordan det kan ha seg at religion finnes. Og her er det lite ved de nye ateistene som er substansielt nytt. De kan enkelt og greit deles inn etter forskjellige former for reduktiv religionsforståelse.² Klassikerne på dette området er Feuerbach, Marx, Nietzsche og Freud.

Michel Onfray forsøker å forene alle disse fire inn i en kritikk av religionene, og han følger faktisk Nietzsche og hans forestilling om at det finnes "gode" religioner – det Onfray (2003:226–7) presenterer som sjamanisme. Spesielt viktig for Onfray er Freuds tenkning rundt libido som menneskets grunnleggende drivkraft og samfunnet som en temming av libido – kombinert med Feuerbachs tese om at denne temmingen begrunnes i det hinsidige, som er et vrengebilde av den egentlige verden.

Christopher Hitchens' marxistiske fortid blir tydelig i hans "Religion er menneskeskapt"-slogan, men Hitchens er ikke begrenset til Marx og skriver (2007b:64): "Religion comes from the period of human prehistory [...] and is a babyish attempt to meet our inescapable demand for knowledge (as well as for comfort, reassurance and other infantile needs)." Denne tanken om religion som en tidlig utgave av vitenskapen kjenner de fleste igjen fra kulturrevolusjonismens forklaringsrepertoar. Dawkins, Dennett og Harris opererer også innenfor dette paradigmet, men skiller seg fra Hitchens og Onfray ved at de mener at naturvitenskapene kan si noe om religionenes sannhet eller usannhet. Dawkins og Dennetts religionskritikk hviler på evolusjonsbiologien og evolusjonspsykologien hvor de finner evolusjonære årsaker til at det de kaller

religion har kunnet bli til. Alle deler følgelig et verdensbilde der tro og vitenskap er ansett for fullstendig adskilte sfærer. Tro og vitenskap blir for dem antonymer, men vitenskapen kan brukes til å forklare troen siden den er sann, mens troen ikke kan brukes til noe siden den er usann.

FORUTSETNINGER FOR DEN NYE ATEISMEN

Alle kulturvitenskapelige grener både leker med og forakter opphavsforklaringer. Det finnes ingen forsker som ville ha hatet seg selv for å kunne sette fingeren på et punkt i fortiden, pekt og sagt: Der, akkurat der var det det startet. Men det skjer aldri. Derimot kan personlige omvendelsesfortellinger ha en slik struktur, i hvert fall ifølge den omvendte selv. Richard Dawkins (2003a:118) forteller at hans engasjement mot religioners krav om å kunne uttale seg om samfunn og vitenskap begynte med debatten om kloning i etterkant av sauen Dolly i 1997. Dawkins' oppvåkning resulterte i artikkelen "Dolly and the cloth-heads" i *The Independent* i mars 1997. I artikkelen er Dawkins oppbrakt over kunnskapsnivået hos de religiøse debattantene som skal diskutere kloning, som når en av motdebattantene ikke visste at eneggede tvillinger er genetiske kopier (Dawkins 1997).

Jeg vil utforske hypotesen at det ikke er tilfeldig at biologen Dawkins reagerte på akkurat denne måten, på denne tiden og med genetikk som en utløser. Også Michel Onfrays ateistiske karriere startet med *Féeries Anatomiques* (2003) som tok for seg bioetikkens konstruksjon av kropp. Argumentet jeg skal forsøke meg på støtter seg på Ulrich Becks (1992) tese om risikosamfunnet hvor han hevder at farene vi opplever i det moderne skiller seg fra tidligere tiders farer ved at de er et direkte (og usynlig) produkt av moderniteten. Becks påstand er at vitenskapene må kunne besvare spørsmål om hvorfor det er vitenskapenes svar og hvordan vitenskapens løsninger vi i det senmoderne skal bruke for å løse samfunnenes utfordringer fordi det er vitenskapene og bruken av dem industrielt som har skapt de største problemene. Når vitenskapelige eksperter forsøker å forklare lekfolk at lekfolkene tar feil i sine vurderinger av hva vitenskapene kan og bør bidra med, mener Beck at det i denne irrettesettelsen

ligger et uttalt syn på den offentlige sfæren der de behandler lekfolkene som uvitende begynnerstudenter, som kun trenger skikkelig opplæring for at de skal forstå hva den riktige løsningen er. Lekfolkenes syn på problemet, mener ekspertene, er det opp til ekspertene å korrigere for at lekfolkene deretter skal velge den riktige løsningen. For ekspertene er det opp til dem selv å si hva risikoene egentlig er, og opp til lekfolkene å forstå. Ifølge Beck er dette en grunnleggende gal holdning siden det er ekspertveldet som har skapt den industrielle transformasjonen av menneskenes omgivelser og miljø. Det bør være opp til samfunnet å bestemme hvordan man ønsker å leve, og da er det samfunnets mangfold av verdier som skal ligge til grunn for hva som utgjør en fare – og dermed også de godtagbare løsningene (Beck 1992:57–8).³

Philip Kitcher (2011:16–17) skisserer opp at arven etter opplysningstiden kan fortolkes på to måter: enten som en lovnad om at vitenskapene skal kunne gi menneskene pålitelig informasjon og løsninger på viktige spørsmål, eller som troen på at alle spørsmål kan løses gjennom forskning og at alle viktige spørsmål vil finne en vitenskapelig løsning. Den siste varianten kaller han ”scientisme”. Videre i denne artikkelen vil jeg forsøke å analysere vitenskap ut fra Kitchers (2011: 106) begrep om en velordnet vitenskap: ”science is well ordered when its specification of the problems to be pursued would be endorsed by an ideal conversation, embodying all human points of view, under conditions of mutual engagement.” I en slik avgrensning ligger det også krav om å inkludere verdier, men likeledes diskusjon om forskjellige begrunnelser for å holde et gitt syn – altså både normative og kognitive hensyn. Ifølge Kitcher er det nødvendig med en viss ”epistemisk arbeidsdeling” i et samfunn – der noen er eksperter på et tema og andre ikke. Først vil jeg forsøke å vise hvordan Dawkins og Onfray forsøker å skape en normativt overlegen posisjon gjennom å tilbakevise religiøst funderte syn på medisinsk teknologi. Det er viktig å være klar over at de inntar en annen epistemisk posisjon – og det følger ikke nødvendigvis at den skal være etisk sett bedre. Dernest vil jeg peke på de kognitive manglene i debattene mellom de nye ateistene: De diskuterer ikke grunnleggende uenigheter og motsetninger i synspunktene.

RICHARD DAWKINS OG EKSPERTISEN

I "Dolly and the cloth-heads" beskriver Dawkins et radioprogram hvor han var invitert til å snakke om den da nylig presenterte sauen Dolly, verdens første suksessfullt klonede pattedyr. Dawkins er bestyrtet over hvem som får slippe til i slike debatter ut over de som er eksperter enten i vitenskapsfeltet eller eksperter i moralfilosofi eller annen praktisk filosofi. En helt annen sak er representanter for religionene. Dawkins klager over at disse sistnevnte utelukkende deltar fordi de representerer et eller annet religiøst samfunn. For å vise hvor fjerne de religiøse representantene var, skriver Dawkins at de på spørsmål om farene ved kloning svarte at atombomber er farlige. Videre fortsatte vedkommende med en påstand om at Einstein splittet atomet og at vitenskapsmenn burde stoppe og tenke seg om – slik Gud hvilte på den syvende dagen. Dawkins kommenterer denne sammenligningen med at enten så tror vedkommende at Gud skapte verden på syv dager, noe som vil diskvalifisere ham fra debatten, eller så er det en dårlig analogi siden den viser til noe usant. En annen religiøs leder løftet frem at han fryktet at menneskelige kloner ville mangle sjel eller individualitet. Og det er her Dawkins kommer med argumentet om eneggede tvillinger som de facto kloner. Dawkins kan ikke forstå at representanter for en religiøs gruppe eller klasse skal kunne bidra i en slik debatt når det finnes eksperter:

I don't want to sound uncharitable, but I respectfully submit to the producers who put together these panels that merely being a spokesman for a particular "tradition" or "community" may not be enough. Isn't a certain minimal qualification in the IQ department desirable, too? (Dawkins 1997)

Dawkins mener at de religiøse er dumme og at dummingen må adlyde smartinger. Hvis vi skal se litt på hva norske kommentatorer og politikere trakk frem i debatten etter Dolly, kan vi nærme oss litt hvordan kloningen av Dolly ble forstått i en sosial, og ikke rent vitenskapelig, sammenheng. Gudleiv Forr (1997) kommenterte i Dagbladet:

I år går kanskje tankene til sauen Dolly. Den representerer trolig det største

vitenskapelige sjokk i vår tid, på linje med bomben over Hirosjima i 1945. Det har skaket opinionen, og sendt bølger inn i Det norske storting. I løpet av en time vedtok det forbud mot kloning.

VG (1997) intervjuet en rekke norske politikere i forbindelse med saken om kloning og Dolly:

Min umiddelbare reaksjon er at dette er noe svineri, sier Høyres Annelise Høegh.

Arnstad ønsker et lovforbud, og har høyst sannsynlig støtte for sitt syn på Stortinget. SP-politikeren er opptatt av at det må gjøres en avveining av hvor nyttig en slik metode kan være, og hvilke følger kloning kan ha for miljøet. Hun reiser også spørsmål om hvilke følger kloning kan ha for arts-mangfoldet.

Kloning er å tukle med skaperverket. Det er å leke Vår Herre, og det kan ikke være meningen. Dette styrer Han utmerket selv, sier KrFs Jon Lilletun.

SVs Magnar Sortåsløkken slår fast: – Dette er dramatisk. Jeg er skremt av utviklingen. Hvordan den kan stoppes uten et klart forbud mot kloning av dyr og mennesker, forstår jeg ikke, sier han.

Dette er representanter for partier som er demokratisk valgt inn for å lage lover i Norge. Argumentene eller synspunktene som de fremmer, vil jeg tro at Dawkins ville ha avvist med unntak for Marit Arnstads refleksjoner rundt arts-mangfoldet, men det antar jeg at Dawkins ville imøtegått med argumentet om at en kloner jo kun er en kopi av et allerede eksisterende individ eller med tvillingargumentet og at klonen dermed ikke kan være farligere enn originalen.

Dawkins' behandling av ikke-eksperters deltagelse i prosesser for å vurdere hva vitenskapen skal få lov til og ikke få lov til er slående lik det eksperten Beck tegnet opp tidligere. Dawkins avvisning av ikke-eksperter vil Beck dermed karakterisere som passende for perioden før

industrien ga oss den risikovirkeligheten vi befinner oss i. For Dawkins må det være opp til ekspertene å gi samfunnet virkelighetsbeskrivelsen, og ikke opp til samfunnet å definere hva det ønsker for vitenskapen og ekspertene.

Dawkins posisjon blir enda tydeligere i hans "Science, Genetics and Ethics: Memo for Tony Blair" fra 2000 idet han forsøker å beskrive folkets motstand mot transgene organismer: "What, then, of the widespread gut hostility, amounting to revulsion, against all such 'transgenic' imports? I suspect that it comes from a pre-Watson/Crick misconception" (Dawkins 2003a:28).⁴ Dawkins' retorikk her er et studium verdt, for hva vet vel folk flest om forskjellen mellom genetikken før og etter Watson/Crick (de to som la frem forklaringen på DNA-molekylets doble spiralstruktur)? Allerede i innledningen til forklaringen på alt som er galt med massene, har Dawkins vist hvem som er lærer og hvem som er elev. Motstanden hos elevene befinner seg åpenbart i magen, og det skal ikke rare strukturalisten til for å sette magen i opposisjon til hodet. Ikke bare er motstandere av genmodifisering dumme; de er også slemme siden Dawkins kan fortelle oss at en fare som ikke er tillagt nok vekt ved "the obsessive hysteria surrounding genetically modified foods" er at man står i fare for å rope "ulv", slik Peter gjorde. Dawkins frykter at hvis de grønne bevegelsenes alarm om genmodifiserte organismer (GMO) – "whose dangers are speculative at most" – skulle vise seg å være grunnløs, så vil ikke folket lytte til andre og viktigere varslere. Ifølge Dawkins' egen forklaring om GMO så er "genetic modification, like any other kind of modification, [...] good if you modify in a good direction, bad if you modify in a bad direction" (Dawkins 2003a:29). Men hva som er godt er, ifølge Beck, ikke et spørsmål for ekspertene i risikosamfunnet. For Richard Dawkins vil den gode bruken av kloningsteknologi være å lage en liten kopi av seg selv, men som er 50 år yngre og som Dawkins 1.0 så kunne fortelle hvilke feilgrep Dawkins 1.0 hadde gjort som Dawkins 2.0 burde unngå (Kolata 1998:231).⁵

I en diskusjon om det er nødvendig å kjenne til religionenes substansielle innhold trekker Daniel C. Dennett (2006:312–4) en parallell til

hvordan antropologer og samfunnsvitere har drevet studier av naturvitenskaplig forskning. For Dennett er mye av denne forskningen latterlig siden de som utfører den ikke har peiling på naturvitenskapene. Dennett ender opp med å be om å få presentert en eksamen han skal ta for å kvalifisere seg. Poenget hans er å vise seg som en som ikke viker tilbake for utfordringer, men holdningen til alternative studier av vitenskapelig praksis, taler for at han deler Dawkins' forståelse av lekfolks forståelser av vitenskap.

MICHEL ONFRAY OG DEN FAUSTISKE KROPPEN

Féeries anatomiques – généalogie du corps faustien (Onfray 2003) er, i forfatteren Onfrays øyne, et forsvar for alle former for livsforøkende terapi. Motstanderne er alle former for etiske komiteer knyttet til medisin og bioteknologi som han mener kun opprettholder et kristent syn på kroppen og følgelig dødsforherligelse. *Féeries anatomiques* har en lengre innledning som handler om da Onfrays samboer fikk kreft. Behandlingene og sykdomsforløpet virker å utgjøre erfaringsgrunnlaget for boken. Kombinert med Onfrays tidligere utviklede hedonistiske filosofi blir denne eksistensielle erfaringen drivende for påstandene og argumentasjonen.

Féeries anatomiques er politisk i den forstand at den diskuterer hvilke organer som skal ha lov til å fatte hvilke beslutninger for mennesker. Dette kaller Onfray "biopolitikk" i tråd med Michel Foucault. Der hvor de fleste postindustrielle land har etablert etiske komiteer som skal rådgi politikere om nye behandlingsformer, setter Onfray individet i sentrum for alle avgjørelser som gjelder dets kropp (2003:85). Alt skal stilles til individets rådighet, men det skal ikke være noen som tjener penger på tilbudene dette individet har/bør ha/skal ha og det skal heller ikke være tillatt å lage noen ny religion ut av de nye bioteknologiske mulighetene (2003:87). Ei heller skal kristen biopolitikk være tillatt (2003:88). Jeg mener at Onfray her setter seg selv i stedet for de bioetiske komiteene. Selv mener han at han forsøker å gi Vesten tilbake en tenkning om kroppen den har mistet – og at dette er et politisk-normativt prosjekt. For som han sier i det han skriver om

døden: ”Og så? Jo, vende tilbake til antikken og konstruksjonen av en etikk rundt døden der vi tar med Epikur, Seneca og Montaigne” (Onfray 2003:361, min oversettelse). Onfrays biopolitiske prosjekt går altså ut på å skape et nytt samfunn der det er en annerledes tenkning omkring kroppen. Den nye kroppssoppfatningen kaller Onfray for ”den faustiske kroppen”. Dette er en kropp som erobrer sine omgivelser på alle tenkelige måter – gjennom kraft, styrke, instinkt, vitenskap, osv. – og som er ”ateistisk, hedning og som ofrer til naturen” (Onfray 2003:178–9, min oversettelse). Det er nettopp evnen til å la kroppen hente styrke utenfor seg selv og gjennom teknologi som er Onfrays anliggende, samt bekjempelsen av alle som vil sette begrensinger på hva et individ skal kunne tilegne seg. Onfray erklærer seg å være tilhenger av alt legevitenskapen i den vide forstanden av termen kan tilby bortsett fra (overdreven) bruk av piller og narkotika, samt det han omtaler som palliativ pleie uten å forklare hva han sikter til bortsett fra at det handler om å fjerne smerte. Kloning, eugenikk (en eugenikk for å unngå sykdommer, ikke en eugenikk for å velge seg egenskaper – men grensene mellom disse diskuterer han ikke), eutanasi (der individet skal velge, men kun ut fra Onfrays kriterier) og genterapi er han tilhenger av.

Onfray mener altså at vitenskapene i seg selv er nøytrale og at det kun er bruken av dem som kan ha en moralsk verdi (2003:167). Denne posisjonen er identisk med Dawkins’ forståelse av forholdet mellom samfunn og vitenskap, og nettopp den tekningen Ulrich Beck kritiserer. Onfray ønsker eksplisitt en holdning til teknologiske løsninger som er tuftet på *mot* i stedet for *frykt* eller *ansvarlighet* som han blant annet finner hos Hans Jonas (Onfray 2003:79–80). Beck er mye nærmere Jonas og viser også til hans bioetiske arbeid (Beck 1992:206). Det er vanskelig å skulle ta på alvor Onfrays forståelse av at det er den jødisk-kristne monoteistiske dødsdriftkulturen som ligger bak bioetiske vurderinger, fordi den bioetiske tenkningen først og fremst forstås som en reaksjon som kom på 1970-tallet på teknologisk basert ødeleggelse av individer så vel som grupper og livsverdener.

Kritikken av religionene i *Traité d’athéologie*, som kom ut to år senere, i 2005 (og på norsk i 2007 som *Vi trenger ikke Gud*), blir

tydeligere og klarere når Onfrays utlegning av den faustiske kroppen i *Féeries anatomiques* legges til grunn. Alle religioner som legger vekt på et sjeelig etterliv er for Onfray uttrykk for thanatofile (dødselskende) lidenskaper og følgelig psykiske lidelser (Onfray 2005:67–90). Alle religioner eller kulturer som utforsker kroppslig overskridelse er dionysiske med grunnlag i kroppens eget autonome nervesystem siden de ikke er underlagt viljen (Onfray 2003:226–8). I *Traité d'athéologie* postulerer Onfray at de monoteistiske religionene forsøker å bekjempe fri bruk av fornuften og alle former for kroppslig nytelse. Eksempelene han trekker frem på antifornuft og masochisme er knyttet til vektleggingen av memoreringsteknikker snarere enn refleksjon over verden og idealene om et etterliv fylt av nytelse så fremt menneskene forkaster dennesidig nytelse. Onfrays materiale er alltid teologiske tekster og aldri levdt, praktisert religion. Arbeidet Onfray gjør med å dekonstruere disse tekstene ved hjelp av innsikter fra Feuerbach, Nietzsche og Freud kan vanskelig sees på som annet enn god fortolkningsvitenskap. Allikevel blir Onfrays konklusjoner problematiske når han ikke vurderer andre mulige fortolkninger enn sin egen og heller ikke ser på hvilken form for sannhet de teologiske tekstene har for de troende. Kritikken kan her bli hengende i løse luften helt uavhengig av substansen i kritikken. Kritikken blir mer tilgjengelig hvis vi forstår hvem som skal lære noe av den. Onfray er eksplisitt på at han ønsker å avdekke religiøse lederes løgner, men også at han ikke har noe usagt med vanlig troende (2005:28–3). Sett i lys av *Féeries anatomiques* og dens forsøk på å etablere et normativt felt for individets kroppslige autonomi, blir dermed *Traité d'athéologie* en argumentasjonssamling mot en rekke av de mest kjente og etablerte religiøse praksisene og forestillingene for Onfrays forestilte individer.

Individet, men kun det opplyste individet, skal og bør utgjøre kjernen av demokratiet. Det later til at Onfray mener at grunnen til at demokratiet fungerer dårlig er at velgerne ikke er opplyste (Youlountas 2008). Denne posisjonen ligner på Dawkins der de begge vurderer uinformerte bidrag kun som avsporing eller irrasjonalisme. Beslutningsmakten og definisjonsmakten skal for både Onfray og Dawkins ligge i

de positive vitenskapene siden disse er nøytrale, og uten at bruken av disse vitenskapene trenger annen vurdering enn deres forestilte anvendelse i ren, teoretisk form. Individet i Dawkins' og Onfrays samfunnsforståelse later til å være en forestilt størrelse som skal velge mellom forskjellige goder og onder slik disse er artikulert ut fra vitenskapelige innsikter. Dermed reduseres det offentlige rommet for diskusjon, og begrunnelser ut fra en verdimessig samfunnskonsensus tillegges mindre vekt – om noen i det hele tatt. Samfunnsborgeren møter dermed på valg som det selv ikke er tenkt å skulle problematisere eller diskutere forutsetningene for. En slik posisjon minner om det Philippe Pettit (2006) kaller det beslutningsteoretiske synet på mennesker, og som han kontrasterer mot et diskursteoretisk syn der individene kan og skal gi uttrykk for egne verdier og vurderinger.

Dawkins og Onfray forsøker begge å komme med en løsning på de nye farene ved moderniteten. Dawkins' engasjement begynner med et forsvar for den moderne vitenskapens iboende rasjonalitet sent på 1990-tallet og et angrep på kreftene som forsøker å bremse eller snu moderniseringsprosessen, men utover 2000-tallet er det ikke lenger noen positive temaer Dawkins beskjeftiger seg med i bøkene, men snarere en forlengelse av angrepene på det han oppfatter som fornuftens fiender.

Verken Onfray eller Dawkins kan sies å representere noe nytt i å skulle forsvare rasjonaliteten og/eller vitenskapen mot folkemeningen og å propagandere for at folkenes fremtid ligger i den korrekte utdanningen. Alexis de Tocqueville (1805–59) beskriver hvordan Frankrikes ledende ministre og byråkrater på midten av 1700-tallet brukte eneveldet til å gjennomføre sentraliserte reformer samtidig som de var motstandere av at samfunnsordenen skulle reformeres fordi de da ville måtte ta med folket på råd. Staten skulle være det øverste gode og sentralstyret skulle sikre rasjonaliteten i offentlige styrever og anliggender:

Det dreide seg altså ikke så mye om å ødelegge eneveldet som å omvende det. 'Staten må regjere ut fra en grunnleggende ordens regler,' skrev Mercier de la Rivière, 'og når det er tilfellet, så må den være allmektig.' (Tocqueville [1856] 2011:120)

Forestillingen om at rasjonaliteten hos de best utdannede skal være mer fullkommen moralsk sett enn hos folket som gruppe eller hos hver enkelt av disse individene, kan sees på som en uløst del av styresett som hviler på åpen og fri utveksling av tanker og ideer, siden gode eller riktige løsninger i én del av et differensiert samfunn uunngåelig vil bli forsøkt anvendt – eller krevd forsøkt anvendt – på andre områder av samfunnet. Den grunnleggende ordenen, som Mercier de la Rivière skal ha etterlyst, kan forstås både som teokrati eller totalitær sekularisme – og alt imellom de to – men de totalitære styreformene deler nettopp forestillingen om at det finnes en grunnleggende orden, at denne ordenen lar seg begripe av noen få, og at disse få må utøve makten over de mange.

I forbindelse med Dawkins og Onfray er det viktig å forstå at de to plasserer seg inn i en tradisjon der det er det de presenterer som en sekulær og ahistorisk rasjonalitet som skal være styrende for all politisk diskusjon og alle politiske valg.⁶ Politikken blir en underavdeling av én form for rett viten som på sin side ikke trenger legitimering.

11. SEPTEMBER 2001

Den ateistiske religionskritikken etter 11. september 2001 skiller seg fra islamkritikken ved at den forsøker å favne bredere enn bare å legge skylden for terrorisme på islam. Den legger derimot skylden på nivået over, på religion. Som Richard Dawkins uttrykte det rett etter 11. september: "It is time to stop pussyfooting around. Time to get angry. And not only with Islam" (Dawkins 2003b:156). "Islam" blir bevisst eller ubevisst lavmålet for religionene i religionskritikken, og det blir fellestrekkene islam deler med kristendommen og jødedommen som blir viktige hos religionskritikerne. Richard Dawkins oppsummerer sitt syn på verden i kontrafaktiske termer:

But if it had not been for religion, the very *concept* of a Jewish state would have had no meaning in the first place. Nor would the very concept of Islamic lands, as something to be invaded and desecrated. In a world without

religion, there would have been no Crusades; no Inquisition; no anti-Semitic pogroms. (Dawkins 2003b:159)

Det ville vært enkelt å fortsette med at vi ikke ville hatt Michelangelos David, ikke de franske katedralene, ingen buddhistiske templer, ikke noen klippemoske, ikke noe Stonehenge, osv. Hvis vi ikke hadde hatt matematikk, ville ingen vært fattige – og hadde vi ikke hatt nasjonalisme ...

Stenger (2007), Harris (2005) og Hitchens (2007b) presenterer alle sammen generelle religionskritikker etter 11. september 2001. Men der hvor Harris og Stenger, i likhet med Onfray, Dawkins og Dennett tilbyr vitenskapen som menneskenes redning, er Christopher Hitchens mindre påståelig for hva som skal være løsningen, men skriver at han lenge før 2001 mente at religionen hadde begynt å utfordre det sivile samfunn (Hitchens 2007b:28).

I åpen diskusjon kommer det frem at Harris og Dawkins mener at islam er farligere enn andre religioner. Hitchens og Dennett mener at alle religioner er like skadelige på grunn av at de foretrekker tro fremfor viten (Richarddawkins.net 2007). Gitt den generelle formen for kritikk Onfray fremmer, ville det være å vente at han sluttet seg til Hitchens og Dennett sammen med Victor Stenger. Tross det erklærer Onfray (2009) islam for å være iboende uforenelig med Vestens verdier.

FRAVÆRET AV INTERN DISKUSJON

Jeg vil først se nokså detaljert på hva ateistene mener at religion er og kort på oppfatninger om fri vilje. Begge deler utgjør grunnleggende sider ved ateistenes religionskritikk. På begge disse feltene er det store forskjeller mellom dem som de lar være å diskutere. Dermed mener jeg at de ikke kan kvalifisere til å være vitenskap siden de lar åpenbare kognitive forskjeller stå ukommentert.

Hva religion er kan deles opp i to underspørsmål: Hva religion er for de troende og hva religion er ifølge ateistene. Det er et gjennomgående problem at det skjer en sammenblanding hos flere av de

ateistiske forfatterne mellom religion som en samlebetegnelse på ulike kulturelle fenomener, forestillinger og rituelle praksiser, på den ene siden, og religion som en egen kraft eller et eget fenomen som konkret finnes og som synes å ha en egen vilje utover individer og kollektiver.

Dennett definerer religion som "social systems whose participants avow belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought" (Dennett 2006:9). Det som taler for en slik definisjon er at den vektlegger kollektiver og det sosiale, men samtidig er definisjonen utelukkende orientert mot trosforestillinger og ikke sosial handling eller kommunikasjon. Hitchens definerer ikke religion, men kan neppe ha mye imot Dennetts definisjon siden han i 2007 ga ut *The Portable Atheist* der blant annet nettopp Dennetts definisjon er gjengitt. Dawkins bryr seg heller ikke med å skulle definere hva religion later til å være for de troende, men begrenser seg til det han fremstiller som "the God Hypothesis": "there exists a super-human, supernatural intelligence who deliberately designed and created the universe and everything in it, including us" (Dawkins 2006a:31) som er den hypotesen han skal kontrollere om er sann eller ei. Verken Michel Onfray eller Sam Harris forklarer hva de mener med religion. En slik utelatelse kan komme av at de ikke anerkjenner religion som noe eget fenomen og at de ikke forholder seg til hva religiøse selv måtte mene. Det kan absolutt være legitimt å beholde definisjonsmakten, men det ville vært på sin plass med en betraktning om hvorfor de lar være å forklare begrepene sine.

Dennett har en rekke forskjellige kommentarer om religion i *Breaking the Spell* (2006) og han forsyner leseren med parabler om menneskene og hvordan vi er blitt som vi er gjennom biologisk evolusjon i bestemte omgivelser. Dennett presenterer to forskjellige teorier. Den første teorien er knyttet til at mennesker har blitt religiøse på samme måte som de har lært seg å like sukker:

Coevolution endorsed the bargain between plant and animal, sharpening our ancestors' capacity to discriminate sugar by its "sweetness." That is, evolution provided animals with specific receptor molecules that respond to the concentration of high-energy sugars in anything they taste, and hard-

wired these receptor molecules to the seeking machinery, to put it crudely. People generally say that we like some things because they are sweet, but this really puts it backward: it is more accurate to say that some things are sweet (to us) because we like them! (Dennett 2006:59)

Dennetts allmenne poeng i dette sitatet er å vise hvordan mennesket har utviklet egenskaper ut fra omgivelsene. Det er nyttig for menneskenes overlevelse å gjenkjenne sukkersmaken, men denne typen mekanismer kan også virke hemmende for nye smaker – som at det skal være genetiske årsaker til at Dennett og andre synes at koriander smaker såpe (Dennett 2006:82–4). Men analogt er det altså mennesket som nyttiggjør seg religion. Den andre teorien om religion Dennett presenterer (og forfølger) er at vi kan studere religion som symbiotisk med mennesket, men at vi da må studere mennesket fra religionens perspektiv, altså se hva det er ved mennesket som gjør at religionen bruker det som dens overlevelsesmaskin (Dennett 2006:84–5): Menneskene er bærere av religion på samme måte som virus, parasitter, symbiotiske vesener eller fordøyelsesbakterier. Det er religion som sådan som er gjenstand for seleksjon, og de(n) bruker mennesker som sine bærere. Dette er Dawkins' og Dennetts såkalte memteori om hvordan religion og kultur sprer seg. Denne forståelsen av mennesket som bærer av memmer er en parallell til Dawkins' tese om at biologisk seleksjon forgår på gennivå og ikke på individplan (se Dawkins 2006b for en fremstilling av teorien om "det egoistiske genet"). For Dawkins og Dennett er gener bærere av alt naturlig, og memmer er bærere av alt vi forstår som kultur – altså er memmene replikatorer av kulturell informasjon. Den automatiserte kopieringen og gjentakelsene som finner sted i religiøse sammenhenger, er da typisk for hvordan kultur overføres mellom individer. Memtikken lider under to grunnleggende mangler som vitenskap. For det første har aldri noen klart å påvise den fysiske eksistensen av et eller flere mem, slik tilfellet er med gener (Deacon 1999). Dernest er analogien med gener haltende siden gener typisk fungerer gjennom dobbelheten mellom genotype og fenotype der genotypen er arveanleggene mens fenotypen er egenskapene (Tallis 2011). Videre har ikke memteorien noen

klar avgrensning for hva et mem skal være – er det en komplett religion, en bønn eller en lyd (Deacon 1999)? Ei heller er det tydelig hva ”informasjon” faktisk viser til (Geertz & Markússon 2010).

Dennett og Dawkins har også den samme forklaringen på hvordan religion oppsto. Forklaringen er svært lik Edward Tylors (1871) animisme noe som kan stemme godt overens med at i hvert fall Dawkins har hentet mye av stoffet sitt om religiøse skikker fra James George Frazer (McGrath & McGrath 2007:59–61). Religion – altså ”social systems whose participants avow belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought” (Dennett 2006:9) – kommer av at mennesket (og andre dyr) har et evolusjonært fortrinn ved å tolke fare inn i omgivelsene og handle deretter. Når dyr og mennesker møter på noe ute i verden som kan handle – altså et vesen med forestillinger og ønsker – så inntar de instinktivt det Dennett og Dawkins kaller ”the intentional stance” – en intensjonal holdning for å kunne parere mulige angrep (Dennett 2006:110–1). Siden denne holdningen kun kan skape evolusjonære fortrinn hvis den alltid virker, vil den også i visse tilfeller overfortolke, eller det Dawkins omtaler som ”misfiring” (2006a:179–88). Som eksempel viser Dennett til gravritualer: Når noen vi elsker dør, ønsker vi å beholde så mye vi bare kan av den avdøde, men samtidig er lik en smittekilde. Noe må gjøres, og over hele verden har mennesker utviklet trikset om å lage en stor seremoni der den avdøde fjernes, men samtidig er nærværende som ånd på grunn av de gjenværendes usorterte tanker. Religion er altså en mekanisme for å holde samfunnet rent, men på grunn av kognitive vansker med å skulle tåle endringer får samfunnene mekanismer som beholder minnet om avdøde som reelt nærværende og handlende. Overfortolkningen skjer også i forhold til naturfenomener:

The continued experience of the presence of departed acquaintances as ghosts is not the only overshooting of the intentional stance in the lives of our ancestors. The practice of overattributing intentions to moving things in the environment is called *animism*, literally giving a soul (Latin, *anima*) to the mover. (Dennett 2006:116)

Gjennom å tillegge både forfedre og omgivelser egenskaper som handlende, får menneskene så vel en religiøs kult som en usynlig åndesfære utenfor den verden som kan manipuleres rent fysisk. Å innse at dette er sannheten om religion, skal gjøre individer fri fra religion, slik også tittelen på boken fra 2006 vitner om: *Breaking the Spell*. Når fortryllelsen brytes, vil mennesket igjen møte virkeligheten og være fritt (jf. Geertz 2009:245). Dennetts tese kan egentlig oppsummeres i hans utrop: "everything artificial is natural!" (Dennett 2006:26) som er et uttrykk for hans reduksjonisme. Utsagnet er reduksjonistisk fordi den eneste måten å tillegge identitet mellom det som i dagligtale oppfattes som motsetninger er å si at det ene elementet (kunstig) egentlig er nye sammensetninger av det andre elementet (natur). Her reduseres alt til sine enkelte bestanddeler og sammensetningen blir irrelevant.

Sam Harris omtaler kun Dawkins ett eneste sted i *Letter to a Christian Nation* (2006) og bruker ham som motto i etterordet i *The End of Faith* (2005). Dennett blir nevnt i diskusjonen om fri vilje, mens i *The Moral Landscape* (Harris 2010) har han integrert inn Dawkins-Dennettforklaringen om religionens evolusjonære opphav, men uten å bruke den, for Harris er ute i et annet ærend enn de to:

Whatever the evolutionary underpinnings of religion, it seems extraordinarily unlikely that there is a genetic explanation for the fact that the French, Swedes, and Japanese tend not to believe in God while Americans, Saudis, and Somalis do. Clearly, religion is largely a matter of what people teach their children to believe about the nature of reality. (Harris 2010:152)

Harris gir altså med en hand og tar med Dawkins' og Dennetts genetiske opphavsforklaring, men peker på en åpenbar svakhet ved den: At religion er svært ujevnt fordelt mellom mennesker med lik genetisk bakgrunn. Mitt poeng er at han trekker en konklusjon som han burde bruke til å kritisere direkte og åpent Dennett og Dawkins, men han inkorporer deres "as if" fortelling i sin egen religionsgenealogi før han ender opp med å konkludere at teorien deres er høyst usannsynlig.

Harris (2005) vil gjennom en analyse av trosforestillinger presentere leserne for at slike er både det nødvendige og tilstrekkelige grunnlaget for terrorisme. Han postulerer at det finnes en sekulær kunnskap som skaper religiøs moderasjon (Harris 2005:21). Døren er dermed lukket for enhver form for religiøs egenrefleksjon fri for fanatisme. Samtlige nyere ateister er enige om at det finnes en egen sekulær kunnskap og/eller fornuft, men Harris skiller seg ut i sine skrifter ved at han fremmer hypotesen om at åndelighet er noe annet enn nåværende trosforestillinger, og at åndelighet er rasjonell til tross for at den beveger seg langs fornuftens grenser: "I hope to show that spirituality can be—indeed, must be—deeply rational, even as it elucidates the limits of reason" (Harris 2005:43). Dennett åpner også opp for at det skal finnes en åndelighet, men han behandler åndelighet metaforisk og plasserer dem med protestantisk hardhet inn i en selvhjelpsdiskurs:

if you can stay *centered*, and *engaged*, you will find the hard choices easier, the right words will come to you when you need them, and you will indeed be a better person. That, I propose, is the secret to spirituality. (Dennett 2006:303)

Til tross for at Dennett tre sider tidligere har gitt Harris full støtte i tesen om at moderate religiøse kun fungerer som legitimering for religiøse ekstremister, går ikke Dennett inn i noen polemikk med Harris om hva åndelighet skal være. For Dawkins vil åndelighet utelukkende være introspeksjon der bevisstheten gis rolle som handlende på lik linje med at vi feilfortolker skygger og lyder vi ikke ser opphavet til og kaller dem for ånder. Harris har en egen form for åndelighet som likner på mainstream new age og som han kaller buddhisme som består i "the most complete methodology we have for discovering the intrinsic freedom of consciousness, unencumbered by any dogma" (Harris 2005: 294). Ett fellestrekk alle ateistene deler – med unntak av Hitchens – er nettopp et positivt syn på buddhismen mens de som omtales som de monoteistiske religionene, islam, jødedom og kristendom, er utelukkende negative.⁷ Hitchens (2007b:198–204) derimot viser til at buddhis-

men har hatt og fortsatt har deler som støtter vold og en fullstendig teologi og liturgi, og han raljerer over vestlige kjendisers nesegrus beundring av Dalai Lama, men helt uten å nevne Sam Harris' fremstilling og uten å problematisere de øvriges unntak for buddhismen.

Onfray og Hitchens deler metodisk sett et forsøk på å dekonstruere religionene ved å vise både til hvordan sentrale fortellinger kan ha blitt til, ved å knytte disse fortellingene til maktstrukturer i samfunnet og ved å vise hvordan makthaverne forsøker å bruke fortellingene videre for å opprettholde egen makt. Hos Hitchens er Mor Teresa sentral i så måte, mens Onfray er opptatt av Konstantin den Store og Paulus. Til tross for Hitchens' samfunnskritiske innstilling, vurderer han ikke de øvrige ateistenes forsøk på å introdusere nye fortellinger om menneskenaturen og religionene – og forholdet mellom disse – som forsøk på annet enn å si noe sant om menneskene.

Onfray omtales ikke av noen av de engelskspråklige. Og selv nevner han heller ingen av dem. Han deler den grunnleggende materialismen med alle (muligens bortsett fra Sam Harris som er vanskelig å plassere), men ikke den biologiske reduksjonismen. Onfray skriver ut fra en fransk sammenheng og virkelighet uten at det burde holde ham borte fra å skulle vurdere og tematisere andre religionskritikere. Det finnes en kort passus i *Traité d'athéologie* som kan leses som en nietzscheansk kritikk av scientismen hos Dennett, Harris og Dawkins: "L'athéisme post-moderne abolit la référence théologique, mais aussi scientifique, pour construire une morale" (Onfray 2005:86).⁸ Allikevel er hovedinntrykket også hos Onfray at det er en iboende konflikt mellom vitenskap og religioner. Onfray forsøker å kombinere religionskritikkene fra Feuerbach (Marx), Nietzsche og Freud. Resultatet blir da en verden der religionen er motsatt av eller speiler den egentlige virkeligheten på en slik måte at monoteismene fremstår som sunne og ærlige mens menneskene blir små, syndige og stakkarslige vesener som må ofre sin seksualitet for monoteismenes skyld.

Michel Onfray har en oppfatning av at den frie viljen er et produkt av den kristne fortellingen om bortvisningen av Adam og Eva fra paradiset. Onfray synes å mene at denne avsløringen i seg selv er nok

til å skulle avfeie begrepet fri vilje (Onfray 2005:76–9). Dennett (2003:25) mener at mennesker har fri vilje, men er samtidig determinist: "the thesis that there is at any instant exactly one physically possible future." Dennett forankrer sitt forsvar for fri vilje og for determinisme i sin egen forståelse av evolusjonslæren, men uten noen diskusjon om den teologiske delen av begrepet og fenomenet fri vilje.

Sam Harris legger sin avvisning av fri vilje til en lengre utlegning i noteapparatet i *The End of Faith* (2005:272–5), men i *The Moral Landscape* (2010:104) er han helt klar i selve teksten: "The problem is that no account of causality leaves room for free will." Men det er altså ikke gjennom en avvisning av kristendommen, men gjennom en omfavnelse av et syn på menneskelig handling der impulser til hjernen styrer all handling i rene kausalkjeder. I en note forsøker Harris (2010:217) å polemisere mot Dennetts posisjon (at fri vilje er kompatibel med determinisme) ved å si at kompatibelistene har en annen oppfatning av fri vilje enn den metafysiske frie viljen folk flest tror at finnes. I og med at folk flest tror på den gale frie viljen, så vil ikke Harris bruke begrepet fri vilje. Hvis Harris faktisk er uenig med Dennett, burde han vise hvorfor determinisme er uforenelig med fri vilje og ikke klandre Dennett for at ikke folk flest definerer begrepene sine. Allikevel er det friskt at Harris forsøker å gå i en debatt med Dennett.

Mangel på gjensidig kritisk utveksling av faglige metoder og teorier er karakteristisk for den nye ateismen. Selv om alle de nye ateistene legger vitenskap og kunnskap til grunn for alt de skriver og gir ut, behandler de ikke selv denne vitenskapen og kunnskapen på en måte som kan kalles vitenskapelig i og med at det ikke finnes noen åpen debatt om hvordan religionskritikk skal bedrives og hvilke konsekvenser som kan trekkes og ikke kan trekkes ut fra hvilke metoder, premisser og teorier.

AVSLUTNING

De nyateistiske forfatterne og tenkerne bør forstås i en større sammenheng enn kun knyttet til kritikken av religioner: De er del av

en hegemonikamp der spørsmålet er om samfunnet og staten skal inkludere ikke-vitenskapelige hensyn i utformingen av lang- og kortsiktig politikk. Innad i vitenskapen handler denne diskusjonen ofte om det finnes uinteressert eller ”ren” forskning. Ut fra Kitchers (2011) begrep om en velordnet vitenskap vil det alltid være verdier involvert i forskningen. Forsøk på å erobre en privilegert plass for å definere hvilke verdier som skal regnes med, slik som hos Dawkins og Onfray, er ikke noen legitim strategi. Samtidig kan det være all mulig grunn til å stille seg spørrende til hvorfor ledere eller representanter for religiøse enheter skal være talsmenn eller talskvinner for utenomvitenskapelige hensyn i stedet for andre. Ifølge Ulrich Beck (1992) er tanken om at eksperter skal bestemme det politiske feltet i vid forstand, en avleggs modell som nettopp har skapt de risikoutfordringene det postindustrielle eller senmoderne samfunnet står overfor hva angår forurensning, miljødeleggelse, vanntilgang, osv. Becks posisjon og tenkning står i en marxistisk tradisjon, men også tenkere i den liberal-demokratiske skolen understreker at de nye teknologiene skaper nye politiske situasjoner og utfordringer (Fukuyama 2002). De epistemiske posisjonene Dawkins og Onfray inntok i debattene på 1990-tallet er videreført inn i 2000-tallets diskusjoner om religionenes plass i samfunnet. Gjenstanden endret seg fra å være debatten omkring medisin og genteknologi til religion som sådan.

Ateismen vi ser hos Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens, Onfray og en rekke andre lider under mangler på kritisk gjennomgang av hverandres posisjoner. Støtten de gir til hverandre eller som de får av leserne, fungerer mer som en religiøs bevegelse enn som et vitenskapelig felt. De fem er stort sett enige i normative spørsmål og om religionens usannhet. De er derimot grunnleggende uenige i hva det er ved religionene som gjør dem usanne uten at uenigheten gjøres til noe tema slik at vi da kan finne ut hvorfor religionene er usanne. Det finnes mange reduksjonistiske religionsforskere som går i debatt med hverandre, som Armin W. Geertz (2008) og Pascal Boyer (1994). Dermed, vil jeg hevde, er ateistene som jeg har diskutert, snarere ideologiproducenter enn sannhetssøkere.

NOTER

1. Skillene mellom antikkens stoiske filosofi og den moderne humanismen mener Charles Taylor (2007:245–6) at ligger i den sistnevntes aktivisme i å forme omgivelsene og at humanismen har arvet en universalisme fra kristendommen.
2. Benevnelsen reduksjonistisk er enkel å ty til, men kanskje ikke alltid opplysende. Både Jeppe Sinding Jensen (2009: 131) og Armin W. Geertz (2008: 110) mener at det er vitenskapens rolle å være reduksjonistisk. Når det kommer til det epistemologiske planet, det vil si hvilken kunnskap som brukes i forståelser, er jeg enig. Men så vel Sinding Jensen som Geertz diskuterer det ontologiske i artiklene som handler om kognitiv religionsvitenskap. De diskuterer hva religion egentlig er – altså ontologi. Sinding Jensen siterer sågar Pascal Boyers tese om at religion er ”an airy nothing”. Selv tilslutter jeg meg Peter Bergers (1967: 100) tese om metodologisk agnostisisme som medfører at religionsforskere ikke kan si noe om studieobjektets ontologiske status.
3. Beck har blitt kritisert for både å skille for skarpt mellom naturlige og menneskeskapte farer, for å overse at oppfatningen av risiko eller fare er mediert og ikke rent utilitaristisk eller ratioutregnet, og for å ha tatt vel lett på at farer er kulturelt konstituert gjennom douglasianske typologier som rent eller urent (Elliott 2009: 291–3).
4. Dawkins antagelse om at folket ikke forstår vitenskapen og at det er denne manglende forståelsen som ligger bak skepsis til ny teknologi, er ikke bare omstridt, men også delvis vitenskapelig tilbakevist. Studier tyder på at det snarere er folks mangel på tillit til enten konkrete vitenskapsfolk eller vitenskapsgrener som skaper motstand til nye teknologier (Crapels 2009).
5. J.B.S. Haldane (1892–1964), en av de viktige forgjengerne for Dawkins særegne forståelse av evolusjonslæren, forestilte seg kloning som en menneskelig eugenisk praksis (Kolata 1998: 71–2).
6. Den kanskje fremste kritiker av at en slik sekulær og ahistorisk fornuft a) finnes og b) bør / skal prege politiske avgjørelser er i dag den kanadiske filosofen Charles Taylor (se Taylor 2011: 46–56 for en kort og konsis oppsummering av hans posisjon og kritikk av meningsmotstandere).
7. Se Stenger 2007:258; Dawkins 2006:37; Dennett 2006:8; og Onfray 2005. Onfray skriver (2005:87): ”L’athéologie se propose trois tâches: d’abord – deuxième partie – *déconstruire les trois monothéismes* et montrer combien, malgré leurs diversités historiques et géographiques, malgré la haine animant les protagonistes des trois religions depuis des siècles, malgré l’apparante irréductibilité en surface de la loi mosaïque, des dits de Jésus et de la parole du Prophète, malgré les temps généalogiques différentes de ces trois variations effectuées sur plus de dix siècles avec un seul et même thème, le fond demeure le même.” Altså (min oversettelse): ”Ateologien setter seg fore tre oppgaver: Først – og det er andre del i denne boka – å dekonstruere de tre monoteismene og vise hvordan de grunnleggende er like til tross for deres historiske og geografiske forskjeller, til tross for hatet som har motivert lederskikkelsene i de tre religionene gjennom århundrer, til tross for den tilsynelatende uforsonligheten mellom Moseloven, Jesusordene og Profetens taler, og til tross for forskjellene i genealogisk tid på mer enn ti århundrer for disse tre variasjonene over ett og samme tema. Det er snakk om grads- og ikke vesensforskjeller.”
8. ”Den postmoderne ateismen fjerner enhver teologisk og i tillegg også enhver vitenskapelig referanse i forsøket på å etablere en moral” (min oversettelse).

REFERANSER

- Beck, Ulrich. (1986) 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage Publications, London.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books, New York.
- Boyer, Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. University of California Press, Berkeley.
- Bremmer, Jan N. 2007. "Atheism in antiquity." I: Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 11–26. Cambridge University Press, New York.
- Crapels, Olga. 2009. "The knowledge deficit and beyond: Sources of controversy in public debates." I: Drees (red.), *Technology, Trust, and Religion: Roles of Religions in Controversies on Ecology and the Modification of Life*, s. 255–268. Leiden University Press, Amsterdam.
- Dawkins, Richard. 1997. "Dolly and the cloth-heads." I: *The Independent*, lørdag 8. mars. [Online] The Independent. URL: <http://www.webcitation.org/6EvG25hPc>. Nedlastet 06.03.2013.
- Dawkins, Richard. 2003a. "Science, genetics and ethics: Memo for Tony Blair". I: Dawkins (red.), *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*, s. 27–37. Houghton Mifflin Co, Boston.
- Dawkins, Richard. 2003b. "Time to stand up." I: Dawkins (red.), *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*, s. 156–161. Houghton Mifflin Co, Boston.
- Dawkins, Richard. 2006a. *The God Delusion*. Bantam Press, Beccles.
- Dawkins, Richard. (1976) 2006b. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, Oxford.
- Deacon, Terrence W. 1999. "Memes as signs: the trouble with memes (and what to do about it)." I: *The Semiotic Review of Books* 10, 3. [Online] University of Toronto URL: <http://projects.chass.utoronto.ca/semiotics/srb/10-3edit.html>. Nedlastet 11.09.2012.
- Dennett, Daniel C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Books, New York.

- Durkheim, Émile. (1912) 1915. *The Elementary Forms of Religious Life*. George Allen & Unwin Ltd., London.
- Elliot, Anthony. 2009. *Contemporary Social Theory: An Introduction*. Routledge, London.
- Forr, Gudleiv. 1997. "Frykten for Dolly". I: *Dagbladet* 29. mars. [Online]. URL: <http://www.dagbladet.no/kommentarer/970329-side2-1.html>. Nedlastet 07.11.2011.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Strauss and Giroux, New York.
- Geertz, Armin W. 2008. "Jamen, det er jo bare neural excitation!" I: Busk & Crone (red.), *GUDLØS! Religionskritik i dag*, s. 109–129. Tiderne skifter, København.
- Geertz, Armin W. 2009. "New Atheistic approaches in the cognitive science of religion: On Daniel Dennett, *Breaking the Spell* (2006), and Richard Dawkins, *The God Delusion* (2006)." I: Stausberg (red.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, s. 242–262. Taylor & Francis, London.
- Geertz, Armin W. & Guðmundur Ingi Markússon. 2010. "Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong." I: *Religion* 40, 3, s. 152–165.
- Harris, Sam. 2005. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. W. W. Norton & Company, New York.
- Harris, Sam. 2006. *Letter to a Christian Nation*. Alfred A. Knopf, New York.
- Harris, Sam. 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. Free Press, New York.
- Hitchens, Christopher (red.). 2007a. *The Portable Atheist: Essential Readings for the Nonbeliever*. Da Capo Press, Philadelphia.
- Hitchens, Christopher. 2007b. *God Is Not Great: How Religions Poison Everything*. Atlantic Books, London.
- Hyman, Gavin. 2007. "Atheism in modern history." I: Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, s. 27–46. Cambridge University Press, New York.
- Kitcher, Philip. 2011. *Science in a Democratic Society*. Prometheus Books, New York.

- Kolata, Gina. 1998. *Clone: The Road to Dolly and the Path Ahead*. William Morrow and company, New York.
- McGrath, Alister E. & Joanna Collicutt McGrath. 2007. *The Dawkins Delusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. InterVarsity Press, Downers Grove.
- Onfray, Michel. 2003. *Féeries anatomiques: généalogie du corps faustien*. Grasset, Paris.
- Onfray, Michel. 2005. *Traité d'athéologie: physique de la métaphysique*. Grasset, Paris.
- Onfray, Michel. 2009. "Besoin de Lumières." I: Zanaz (red.), *L'impasse islamique*, s. 7–10. Les Éditions libertaires, St. Georges d'Oléron.
- Pettit, Philippe. 2006. "Why and how philosophy matters to politics." I: Goodin & Tilly (red.), *Oxford Handbook of Contextual Political Studies*, s. 35—57. Oxford University Press, Oxford.
- Richarddawkins.Net. 2007. *Discussions with Richard Dawkins: Episode 1, The Four Horsemen, Hour 2*. [Online] Richarddawkins.Net, URL: http://cdn.cloudfiles.mosso.com/c/114612/video/4h/4H_Hour2_web.mov. Nedlastet 11.11.2011.
- Stenger, Victor J. 2007. *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows That God Does Not Exist*. Prometheus Books, Amherst.
- Sinding Jensen, Jeppe. 2009. "Religion as the unintended product of brain functions in the 'standard cognitive science of religion model'." On Pascal Boyer, *Religion explained* (2001), and Ilkka Pyysiäinen, *How religion works* (2003)." I: Stausberg (red.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, s. 129–154. Taylor & Francis, London.
- Tallis, Raymond. 2011. *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Acumen Publishing, Durham.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge.
- Taylor, Charles. 2011. "Why we need a radical redefinition of secularism." I: Mendieta & Vanantwerpen (red.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, s. 34–59. Columbia University Press, New York.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture*. John Murray, Albemarle Street, London.

- Tocqueville, Alexis de. (1856) 2011. "Det gamle regimet og revolusjonen: Tredje bok, tredje kapittel: Hvorfor franskmennene ønsket reformer fremfor frihet." I: Isaksen & Syse (red.), *Konservativisme*, s. 107–125. Universitetsforlaget, Oslo.
- VG. 1997. "NEI TIL DOLLY", 28. februar.
- Youlountas, Yannis. 2008. "Entretien exclusif avec Michel Onfray pour Netoyens.info et Revoltes.net". [Online] *Netoyens.info-Revoltes.net*, URL: <http://www.webcitation.org/69PzN3ZfT>. Nedlastet 25.07.2012.

ABSTRACT

The New Atheism has had considerable popular impact and presents itself as based on science, reason and humanism. This article looks at the New Atheism as a movement that originated in the 1990s as a reaction to a perceived irrationalisation of scientific discourse. I analyse this reaction in relation to Ulrich Beck's thesis of a Risk Society and show that – contradicting the scientific credo they promote – there is a lack of critical debate between the New Atheists.

KEYWORDS: atheism; scientism; critique of religion; risk society